Humanismo e meio ambiente

Simon Schwartzman

Preparado para o Ciclo de Conferências sobre "Humanismo em Crise?", Fundação Eva Klabin Rapoport, Rio de Janeiro, 4 de novembro, 1999.

Não seria necessário, falando ao final de um ciclo de palestras sobre o humanismo e sua crise, lembrar os diferentes sentidos e acepções que este termo tem adquirido através da história desde o fim da Idade Média e do Renascimento, que vão da redescoberta da herança filosófica clássica até a tradição do estudo das humanidades, tão central na constituição das universidades ocidentais. É possível falarmos, além deste humanismo filosófico e literário, em um "humanismo cultural", que é a inspiração da tradição racional, secular e empírica das ciências naturais, do direito e da ética do mundo contemporâneo. Todas estas tradições humanistas compartem o que chamamos hoje de *antropocentrismo*, ou seja, a noção de que o ser humano é, não só a fonte de todos os valores, mas também a grande força capaz de construir e ordenar o mundo, seja pelas manipulações palacianas de Maquiavel, no social e político, seja pela capacidade de transformar o caos dos eventos e percepções nas ideias claras e distintas que formam o universo cartesiano, no âmbito do natural.

Os humanistas não foram, necessariamente, inimigos das religiões, mas se recusavam a aceitar a idéia de um Deus onipotente, imprevisível e temperamental, cujos desígnios não conseguiriam entender. O Deus humanista, quando existe, é feito à imagem e semelhança do ser humano que, pelo uso da razão e do trabalho, pode compartir e participar do comando do destino do universo. Um outro componente central da tradição humanística é a idéia da evolução e do progresso, a crença na marcha incessante para um futuro cada vez mais grandioso e próximo de Deus e do paraíso, expressa por cientistas, filósofos e pensadores tão diferentes como Darwin, Hegel, Marx, Auguste Comte e Telliard de Chardin. Juntos, o antropocentrismo e o evolucionismo formam a base da tradição iluminista e da modernidade.

A modernidade sempre veio acompanhada de seus críticos; o que chama mais atenção, hoje, é a pouca convicção de seus defensores. Poucos são os que ainda acreditem em um futuro paradisíaco marcado pelo domínio total da natureza pela ciência e pela

organização racional da vida social. O fim do "socialismo real" fez desaparecer os que apostavam na capacidade do planejamento centralizado de resolver os problemas da pobreza e da exploração entre os homens, e as crises e perplexidades do mundo globalizado põem em dúvida a vertente liberal da tradição humanista, que apostava na racionalidade dos indivíduos para negociar entre si, com liberdade, o mundo que mais lhes conviesse.

Mais geralmente, o que parece caracterizar a crise do humanismo neste fim de milênio é a percepção cada vez mais nítida dos limites a que estamos submetidos. Os homens sempre se souberam mortais, mas a idéia de progresso abria possibilidades infinitas para nossos descendentes, tanto na ciência e na técnica quanto no mundo dos valores e da ética, e consequentemente da vida em comum, mesmo quando o presente e suas próprias vidas estivessem marcados pela guerra, pela pobreza, pela tirania e pela destruição do ambiente em que viviam. Sempre haveria, no futuro, possibilidades de paz, ou de guerras reparadoras; contra a tirania e a pobreza, havia a esperança da revolução; e novas terras, novas fronteiras, novos produtos e novas fontes de energia sempre poderiam ser descobertos, criados e aperfeiçoados. Agora, sabemos que uma grande guerra pode ser a última das guerras, e que as revoluções não têm futuros alternativos a oferecer, e se corrompem no oportunismo do dia a dia. A conquista do espaço, que antes inflamava as imaginações, é pouco mais que uma relíquia dos anos sessenta. E, acima de tudo, começamos a nos dar conta de que não existem mais fronteiras a desbravar, que os recursos da natureza começam a se exaurir, e que muitas das certezas com que contávamos sem nos preocupar - o ar que respiramos, a água que bebemos, a sucessão das estações, o clima, os rios e os mares com que convivemos - já se transformam em grandes pontos de interrogação.

As science wars

Uma das consequências da crise do humanismo e da modernidade tem sido a reaproximação que vemos hoje entre as ciências naturais e as humanidades, reaproximação nada pacífica, descrita por muitos como uma verdadeira batalha pelo território das ciências, as "science wars". No passado, as humanidades e as ciências naturais se desenvolviam de forma independente, como duas culturas que não se compreendiam nem se comunicavam, mas que de alguma forma se respeitavam à distância. Com o prestígio e os grandes feitos das ciências naturais, sobretudo a partir do século XIX, as humanidades começaram a reivindicar também o *status* científico, adotando linguagem semelhante - teorias, hipóteses, experimentos, modelos - e se organizando de forma também similar - revistas especializadas, associações científicas,

congressos acadêmicos, *peer review*. Não seria o caso de discutir, aqui, em que medida estas ciências sociais conseguiram, ou não, ser reconhecidas e aceitas pelas outras ciências, bastando lembrar que a luta tem sido difícil, e nem sempre bem sucedida. Só neste ano de 1999, por exemplo, é que a Academia Brasileira de Ciências passou a admitir cientistas sociais em seu quadro, em uma nova seção de ciências humanas; o CNPq só reconheceu a existência das ciências sociais no Brasil na década de 70.

Foi uma vitória tardia em uma guerra já ultrapassada. A batalha, hoje, não é mais a de provar que as ciências sociais e humanas são tão científicas quanto as naturais, mas a de que as ciências naturais são tão pouco "científicas" e exatas quanto as ciências humanas. O que explica esta guerra é a noção, cada vez mais comum, de que o progresso do conhecimento nas ciências naturais não é uma marcha triunfal na conquista da Verdade, como pretendiam os cientistas, mas um processo muito mais incerto, tentativo e pragmático de estruturação de conhecimentos, técnicas e instrumentos; que a ciência não é construída, simplesmente, pela aplicação da racionalidade e do método científico a determinados temas, mas por um processo social complexo e incerto de organização das experiências e construção de consensos e práticas. Na sua versão mais extrema, que não deixa de ser uma nova versão do velho humanismo, a natureza seria completamente amorfa, maleável e submetida às vontades dos vencedores do jogo do poder que se esconderia no fundo das questões da "verdade científica," posta entre aspas. A oligarquia dos cientistas, com sua linguagem hermética e suas tecnologias avassaladoras, seria mais uma, quem sabe a última das oligarquias a serem derrubadas, pela abolição da meritocracia e a revalorização da intuição, da literatura, do imaginário e dos saberes populares e tradicionais. Os cientistas, naturalmente, reagem. Para eles, a natureza não é amorfa, mas regida por leis próprias, que cabe à ciência descobrir. É pelo conhecimento destas leis que a ciência pode agir sobre a natureza e transformá-la a serviço do ser humano. O método científico não é mera retórica, mas um processo rigoroso de pesquisa, análise e demonstração, que produz conhecimentos superiores aos da intuição e do sentido comum.

O humanismo extremo dos críticos das ciências vem muitas vezes acompanhado, paradoxalmente, pelo seu oposto, o geocentrismo. Para seus defensores, o centro de nosso universo não é o ser humano, mas a mãe Terra, Gea, que dá ordem, sentido e vida ao mundo em que vivemos. O ser humano teria poder para destruí-la, mas não para alterá-la em seu próprio benefício. O imperativo ético do comportamento humano deveria ser, então, o de reconhecer, procurar entender e se adaptar a esta harmonia natural. Esta harmonia entre ser humano e natureza existiria na sociedades mais simples, da mesma

maneira em que outras espécies naturais vivem em harmonia com seus ambientes. A ambição do progresso, o desenvolvimento da tecnologia, o humanismo, enfim, estariam ameaçando a sobrevivência de Gea, e deveriam ser substituídos por formas mais simples, frugais e tradicionais de convivência com a natureza.

Quatro alternativas

Estas duas visões marcam os pontos extremos de um conjunto maior de possíveis perspectivas a respeito da relação ser humano – natureza. Em um extremo estão as duas grandes vertentes da tradição antropocêntrica e moderna, uma enfatizando o papel do planejamento, da intervenção do Estado e dos grandes complexos técnico-científicos, a outra a liberdade individual, a iniciativa privada e o jogo de interesses no mercado. Ambas compartem, cada uma a seu modo, a crença nos poderes da ciência e na tecnologia e na maleabilidade da natureza aos desígnios humanos. Para estes, não é que as questões ambientais não existam, mas elas tenderão a ser resolvidas naturalmente à medida em que seus custos se tornem mais evidentes. No outro extremo estão os que se alarmam com a eminência das catástrofes ambientais, e culpam não só as novas tecnologias, mas também a arrogância das grandes burocracias e dos mercados, por torná-las cada vez mais próximas e prováveis.

O meio termo, descrito de forma ampla pela noção de "desenvolvimento sustentável", sustenta que a ciência pode e deve ser colocada a serviço de um relacionamento responsável entre o ser humano e a natureza. A atividade econômica deve continuar a se exercer com liberdade, mas governos e organizações da sociedade civil devem assumir o papel de estabelecer os limites do que pode ser feito, a partir dos conhecimentos gerados pela comunidade científica a respeito das características mais profundas do meio ambiente e da descoberta de tecnologias menos agressivas e predatórias. A perspectiva do desenvolvimento sustentável faz parte, sem dúvida, da tradição humanista e moderna, por colocar o ser humano, e não a natureza, em primeiro lugar, e pela crença na capacidade da ciência e da tecnologia de encontrar as formas mais adequadas de compatibilizar as necessidades humanas com os eventuais limites e restrições da natureza.

Uma outra maneira de descrever estas alternativas é colocá-las ao longo de um contínuo que vai de uma filosofia antropocêntrica, que aposta do crescimento exponencial da economia pela exploração intensiva dos produtos naturais, fazendo uso de tecnologias de alta intensidade de capital, até o extremo ecocêntrico, que busca um modo de vida justo e de baixo consumo, baseado em uma integração harmoniosa com a natureza, a ênfase em tecnologias intensivas de trabalho. Entre as duas estariam a

perspectiva de desenvolvimento sustentável forte, defendendo a idéia de um mercado regulado por critérios ambientais, administração protegida dos recursos naturais e uso de tecnologias "limpas", e a perspectiva de desenvolvimento sustentável "fraco", que aposta em uma política ambiental comandada pelos imperativos do mercado, uso mais intensivo de recursos renováveis, e soluções pragmáticas e ad hoc para a mitigação dos problemas ambientais.[1] Estas diferentes opções estão associadas a propostas radicalmente distintas a respeito das instituições e à organização da sociedade. No extremo ecocêntrico, há uma forte ideologia comunitária, que enfatiza, por um lado, o fortalecimento das comunidades e a organização política da sociedade, mas, por outro, sistemas políticos com grande capacidade de intervenção e coordenação da economia, da vida social e da ação sobre a natureza. No outro extremo não há nenhuma proposta de mudança na vida política ou social das sociedades abertas de mercado, e as alternativas intermediárias estão associadas a propostas mais ou menos fortes de reforma institucional e social.

Preferências e riscos

Como decidir entre estas perspectivas? Tudo seria simples se tivéssemos maiores certezas sobre a proporção e a seriedade das ameaças ambientais, mas os conhecimentos científicos disponíveis não nos dão todas as respostas, que estarão influenciadas, de toda forma, pelas preferências das pessoas a respeito da sociedade em que preferem viver, e da percepção que têm a respeito dos riscos com os quais estão dispostas a conviver. Em relação às preferências, como já vimos, não se limitam ao âmbito das questões ambientais, mas estão associadas a filosofias profundamente distintas sobre a vida social, e cabe a dúvida de se são estas filosofias que influenciam as percepções sobre o tema ambiental, ou se é o oposto, ou seja, se são as percepções dos riscos ambientais que conduzem a preferências de ordem política, filosófica e ética. A interpretação de um dos autores que tem estudado o assunto, Aaron Wildawsky, é resumida da seguinte maneira:

> "Environment activists are concerned about the greenhouse effect or deforestation not only because they are concerned about Mother Nature but because they desire to transform how human beings live with one another in an egalitarian direction. To accept the environmentalists' view that nature is fragile and that the slightest misstep may result in cataclysmic consequences for the human species is also to justify a politics that would

---

[1] Susan Backer, Maria Kousiis, Dick Richardson e Stephen Young, "Theory and practice of sustainable development in EU perspective", in Susan Backer and others, *The Politics of Sustainable Development - theory, policy and practice within the European Union,* London and New York, Routledge, 1997, p. 9.

> dramatically curtail the individualistic way of life. The debate about nature, then, is also fundamentally a contest over cultures" [2].

Pelas mesmas razões os defensores do individualismo tendem a minimizar a seriedade dos problemas ambientais, e não chega a ser surpresa observar que a noção de "desenvolvimento sustentável" tem sua origem na social democracia escandinava, através do conhecido "Relatório Brundtland," com sua grande tradição de intensa participação da sociedade em todos os níveis da vida social e política dos países.[3]

A questão da relação de causa e efeito entre preferências políticas e ideológicas e visão das questões ambientais é especialmente difícil pela complexidade dos processos pelos quais as pessoas identificam e avaliam seus riscos. Existem muitos estudos, e bastante controvérsia a este respeito. Quando há suficiente informação, métodos estatísticos permitem determinar, com bastante precisão, o risco que as pessoas têm de morrer em um acidente nuclear, por exemplo, ou por doenças pulmonares provocadas pela poluição urbana ou pelo uso do cigarro. A incerteza é maior quando se tratam de fenômenos e processos pouco conhecidos, como foi o caso do "síndrome da vaca louca" na Inglaterra, ou da polêmica atual sobre os possíveis efeitos maléficos dos alimentos transgênicos. O que as pesquisas mostram é que as probabilidades estatísticas não jogam um papel muito significativo na aceitação social do risco, e sim outros fatores. Um deles é quanto que aceitação do risco afeta ou não a vida das pessoas; o outro é quando o risco assume uma feição concreta, dramática; um terceiro é quando é fácil identificar um responsável. Riscos relativamente grandes, como andar de automóvel em estradas, por exemplo, são minimizados pelas pessoas que perderiam sua mobilidade se o transporte individual sofresse restrições; o risco nuclear, de grande dramaticidade, tende a ser percebido como muito mais sério do que a poluição provocada pelas usinas termelétricas baseadas no petróleo e no carvão, de efeitos muito mais dramáticos. Riscos relativamente diminutos, como o eventual desaparecimento de uma espécie de pequeno peixe, podem

---

[2] Richard J. Ellis and Fred Thompson, "Seen Green: Cultural Biases and Environment Preferences", em Ellis e Thompson, editores*, Cultural Matters: Essays in Honor of Aaron Wildawsky*", Westview Press, 1997, p. 170.

[3] "A cornerstone of Brundland's argument is that sustainable development requires effective citizen participation in decision making. The widening of scope of bottom-up involvement, from its initial participation in implementation to the increased demand for and rising expectations about involvement in all stages of the policy-making process is specially noticeable since the Rio Earth Summit and the initiation of the Agenda 21 process". Susan Baker, "The Evolution of EU environmental policy", in S. Baker and others, The *Politics of Sustainable Development*.

provocar grandes mobilizações, quando os culpados são governos e companhias poderosas, com as quais nada temos a ver.[4]

Conclusão: A crise do humanismo e da modernidade

Bruno Latour, em um pequeno livro brilhante e pouco compreendido, expõe o que ele chama de "constituição da modernidade", argumenta que o modernismo nunca existiu, e que nós, na realidade, nunca fomos modernos.[5] Ele começa lembrando que o modernismo é normalmente definido em termos de humanismo, e que seu postulado principal é o da absoluta separação entre o que é humano e o que não o é - coisas, animais, objetos. No âmbito da ciência, o modernismo é levado ao postulado da separação também absoluta entre o que é "científico" - racional, lógico, demonstrável - e o que é "social" ou político. Na verdade, diz ele, estas separações nunca existiram, e todas as pessoas, cientistas ou não, sabem que o que existe são "híbridos", sem demarcações nítidas entre diferentes formas de conhecimento, entre ser humano e natureza, entre o mundo social e o mundo natural. Por defender esta visão, Latour tem sido acusado, nas "science wars", de se colocar ao lado do relativismo e do irracionalismo.

Mas o que ele defende não é que a ciência e as opiniões são a mesma coisa, mas, simplesmente, que o processo de construção do conhecimento científico é muito mais contingente, imperfeito e tentativo, muito mais "sujo" do que os cientistas gostam de admitir, da mesma forma que a vida econômica é muito mais complexa do que as teorias da "escolha racional" fazem supor. Não é que cientistas, tecnólogos e economistas não saibam disto. Mas a força do modernismo e do humanismo, que persistem apesar das evidências quotidianas em contrário, é que eles dão a seus proponentes como que uma licença para o exercício de poder ilimitado sobre o mundo das "coisas", sejam elas naturais ou sociais. Este exercício ilimitado do poder leva muitas vezes a catástrofes imprevistas, a revolta das "coisas" (dos rios poluídos às populações mobilizadas pelas ideologias e pela emoção) que o humanismo busca controlar pela reafirmação ainda maior de seu poder. O imperativo moral que daí decorre não é, simplesmente, o de denunciar a ciência, o modernismo e o humanismo, mas buscar um tipo de convivência mais simétrica entre a afirmação dos valores humanos e o mundo das coisas em que vivemos, e do qual, afinal, nunca deixamos de fazer parte.

---

[4] Mary Douglas, "The Depoliticization of Risk", e Howard Margolis, "What's Special about Cancer?, em Ellis e Thompson, Cultural Theory, capítulos 7 e 8.

Acredito que este mundo mais simétrico vem sendo construído, aos poucos, pela interação cada vez mais inevitável entre os aspirações humanistas e a dura realidade da devastação ambiental que nos cerca. São atores importantes desta interação os cientistas pesquisadores e tecnólogos, que buscam conhecer, quantificar e prever o que pode acontecer; os grupos sociais, demarcados por estruturas econômicas e sociais de participação e envolvimento na vida coletiva, que condicionam preferências e selecionam percepções; indivíduos capazes de transcender as demarcações, e criar novos caminhos e alternativas; e a própria natureza, que tem seu curso próprio, influenciado em grande parte pela ação do ser humano, mas seguindo também uma lógica, ou falta de lógica, que lhe é própria. O resultado deste processo, se formos otimistas, não a reafirmação do humanismo, nem a tirania da Mãe Terra, mas um ambiente físico e humano mais aceitável, que possa ser administrado com inteligência e humildade.

---

[5] Bruno Latour, *Nouns n'avons jamais étes modernes*: Essais d'anthropologie symmetrique, Paris, La Decouverte, 1993.